

A virtude não se ensina, se evoca: uma reflexão sobre arete e paideia em Martin Heidegger

De Castro, João Cardoso; De Castro, Murilo Cardoso

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:


De Castro, J. C., & De Castro, M. C. (2020). A virtude não se ensina, se evoca: uma reflexão sobre arete e paideia em Martin Heidegger. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(1), 252-263. <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i1.1350>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

 <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i1.1350>


Recebido: 19/08/2019 | Aprovado: 15/10/2019

Received: 08/19/2019 | Approved: 10/15/2019

A VIRTUDE NÃO SE ENSINA, SE EVOCA: UMA REFLEXÃO SOBRE ARETE E PAIDEIA EM MARTIN HEIDEGGER

João Cardoso de Castro¹


Centro Universitário Serra dos Órgãos (UNIFESO)

 <http://orcid.org/0000-0002-3811-405X>

E-mail: joaocardosodecastro@gmail.com

Murilo Cardoso de Castro²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <http://orcid.org/0000-0001-8809-5443>

E-mail: murilocdecastro@gmail.com

RESUMO:

Atendendo ao chamado de Heidegger por “outro início”, desde o pensamento originário grego, são reconsideradas as noções de *paideia* e de *arete*. À *paideia* exaustivamente investigada por Werner Jaeger é imposta a interpretação do próprio Heidegger e de Danielle Montet. Enquanto a *arete* é reexaminada através de uma nova luz lançada pela obra de Antônio Caeiro. Enfim, devidamente preparado pelo pensamento inusual destes pensadores sobre *paideia* e *arete*, se reabre o debate sobre a possibilidade ou não da virtude ser ensinada. Concluímos com Sócrates que definitivamente ela não pode ser ensinada, não ao modo pretendido dos sofistas e dos “modernos” pensadores e educadores, mas que sim há certamente possibilidade de uma “*paideia da arete*”.

PALAVRAS-CHAVE: Paideia; Arete; Excelência; Heidegger.

VIRTUE NOT TEACHED, BUT IT IS EVOCATED: A REFLECTION ON ARETE AND PAIDEIA IN MARTIN HEIDEGGER

ABSTRACT:

Accepting Heidegger's call for “another beginning”, from greek original thought, this essay rethinks the notions of *paideia* and *arete*. We impose over the *paideia* over investigated by Werner Jaeger, Heidegger's own interpretation, as well as Danielle Montet. *Arete* is reexamined through a new light brought by Antonio Caeiro's new work on the subject. Well prepared by unusual thoughts of these thinkers on *paideia* and *arete*, we venture to reopen the debate on the possibility or not that virtue could be taught. Our conclusion is along with Socrates that definitely virtue cannot be taught, at least not at all as the sophists and “modern” thinkers and educators pretend, but yes, of course, there can be a *paideia of arete*.

KEYWORDS: Paideia; Arete; Excellence; Heidegger.

¹ Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor do Centro Universitário Serra dos Órgãos (UNIFESO), Teresópolis – RJ, Brasil

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Pesquisador em Geoprocessamento e SIG da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.

CASTRO, João Cardoso de; CASTRO, Murilo Cardoso de. A virtude não se ensina, se evoca: uma reflexão sobre *arete* e *paideia* em Martin Heidegger. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.20, n.1, p.252-263, fevereiro, 2020.



Introdução

Tudo parece já ter sido dito tanto sobre *paideia* quanto sobre *arete*. Se tomarmos o clássico estudo de Werner Jaeger (1986), *Paidéia*, em seu volumoso discurso sobre a *paideia* e a *arete* na Grécia Antiga, a impressão que se tem é que ambos temas estão magistralmente, não só percorridos em toda sua amplitude, como também articulados em todas as suas conexões.

No entanto, temos a pretensão de aportar outras considerações tendo como eixo principal o pensamento de Martin Heidegger. Em algumas poucas passagens de sua imensa obra encontramos reflexões relevantes sobre *Paideia*, dignas do pensar aqui proposto. Consideramos ainda, que ao investigar a questão do *ser* e em particular o *ser-aí*, que entendemos como o “*ser*” humano, teremos um ponto de partida crucial para uma reflexão sobre a *Paideia* e a *arete*. Um eixo ao redor do qual é possível uma justa aproximação a estes aspectos primais do pensamento originário grego – aspectos ainda prementes nos dias de hoje –, inclusive de inquirir da possibilidade ou não de se ensinar a virtude. Possibilidade esta que certamente necessita a reflexão pretendida sobre *paideia* e *arete*.

Certamente não esqueceremos de Jaeger, nem poderíamos face a essa temática. Porém, embora Jaeger seja um renomado filólogo, nos poremos à escuta de Heidegger e outros estudiosos sobre sentidos de *paideia* e de *arete*, que mereçam ser também contemplados e argumentados em sua trama mútua. Eis nosso propósito que vai se desdobrar em uma primeira parte sobre *paideia* em Heidegger, uma segunda parte, ainda sobre *paideia*, seguindo os passos de Danielle Montet (1990), e uma terceira parte, sobre *arete*, à escuta da tese de doutorado de Antônio de Castro Caeiro (2002). Devido à latinização desses termos gregos e às notáveis diferenças em relação ao entendimento comum contemporâneo de *paideia* como “educação” e *arete* como “virtude”, que cada uma destas exposições demonstra, optamos por evitar ao longo do artigo estas traduções ordinárias, mantendo estes termos na transliteração não acentuada do grego, como no título.

Concluindo, ensaiamos algumas ponderações sobre a *paideia* como um aperfeiçoamento das virtudes, um excelsa da excelência, como preferimos denominar. Não que assim seja afirmada a possibilidade de aprendizado da virtude, mas que esta possibilidade só se dá como poder-ser do *ser-aí*, como sua realização, seu tornar-se real, ou como prefere Heidegger, sua *propriedade* ou *autenticidade* (*Eigentlichkeit*).

Paideia no pensamento de Heidegger

Em cerca de 16 de suas obras, Heidegger menciona com menor ou maior trato, a *paideia* grega. Dentre essas destacamos a coletânea de ensaios, *Marcas do Caminho* (2008), e seu curso do semestre de inverno 1924-1925 na Universidade de Marburg, *Platão - o sofista* (2012b), onde Heidegger elabora ainda mais a *paideia*, sempre em referência ao pensamento de Platão. Vamos tentar resumir o que é dito nas principais passagens sobre o tema nestas obras, nos valendo de citações retiradas das mesmas.

Começamos primeiro, pelo ensaio “*A Teoria Platônica da Verdade*” (2008, p. 215-250), onde Heidegger oferece sua interpretação do “mito da caverna” em Platão, em que a *paideia* é pensada além da noção comum e ordinária de “educação”. Nota-se o incomum de seu pensamento, ao salientar no mito uma “readaptação” da alma, que “com paciência e com os passos sequenciais adequados, deve acostumar-se ao âmbito do ente ao qual está exposta” (*ibid.*, p. 228). Esse “acostumar-se ao âmbito do ente” é demonstrado no mito, pelo transitar da alma

da escuridão para luz, dirigindo-se à saída da caverna, e da luz para escuridão, de retorno à caverna. Heidegger frisa também em todo processo um voltar-se da alma para sua busca, uma espécie de conversão em e para si mesma, uma *metanoia*³. Ao mesmo tempo, insiste na “constância” e na “lentidão” dessa readaptação, desse acostumar-se, dessa *paideia*⁴.

Mas por que é que em cada âmbito a adaptação deve ser constante e lenta? Porque a transformação concerne ao ser homem e, por isto, se realiza no fundo de sua essência. Isto significa: a postura, que serve de medida e que deve surgir por meio de uma guinada, precisa ser desenvolvida a partir de um empuxo que já sustenta a essência do homem até atingir um comportamento firme. Esta mudança de hábito e este movimento de se reacostumar da essência do homem com o âmbito que lhe é indicado a cada vez é a essência do que Platão chama de *παιδεία*. Não há como traduzir esta palavra. Em Platão, de acordo com a determinação de sua essência, *παιδεία* significa a *περιγωγή ὅλης της ψυχῆς*, a guia que conduz para a transformação de todo o homem em sua essência. É por isto que a *παιδεία* é essencialmente uma transição, e, em verdade, da *ἀπαιδευσία* para a *παιδεία*. De acordo, como o caráter dessa transição, a *παιδεία* permanece referida constantemente à *ἀπαιδευσία*. Embora não de modo pleno, à palavra *παιδεία* corresponde o melhor possível a palavra alemã “Bildung” (formação). Todavia, precisamos devolver a essa palavra a sua força original de nomeação, esquecendo a falsa interpretação na qual ela decaiu ao final do século XIX. “Bildung” (formação) significa duas coisas: “Bildung” (formação) é, por um lado, bilden (formar), no sentido de uma cunhagem que se vai desenvolvendo. Esse “bilden” (formar), porém, bildet (forma) (cunha) de imediato a partir de uma conformação prévia a uma visão normatizadora, que se chama justo por isto de paradigma. “Bildung” (formação) é ao mesmo tempo cunhagem e guia por meio de uma imagem. A essência oposta à *παιδεία* é a *ἀπαιδευσία*, a *Bildungslosigkeit* (falta de formação). Nela, nem se despertou o desenvolvimento da postura fundamental, nem se propôs o paradigma normatizador.

A força interpretativa da “alegoria da caverna” concentra-se em tornar visível e cognoscível a essência da *παιδεία* na plasticidade da história narrada. Em forma de rechaço, Platão quer mostrar também que a *παιδεία* não tem a sua essência em entulhar a alma despreparada com meros conhecimentos, como se faz com um recipiente vazio, que se apresenta arbitrariamente. Contrariamente a isto, a verdadeira formação apanha e transforma a própria alma na totalidade, alocando o homem antes de tudo em seu lugar essencial e com ele acostumando-o. (HEIDEGGER, 2008, p. 228-229)

Para Heidegger, o “melhorar”, o “completar”, o “perfeccionar”, que poderiam corresponder à *paideia* é muito mais uma conversão, uma transformação, um “acostumar” progressivo com a luz, como no “mito da caverna” de Platão (*República*⁵). Essa “*metanoia*”, também pregada nos Evangelhos, este ir além por uma mutação do *noûs* (inteligência), esta mudança de direção, esta conversão, concerne o homem em sua essência e opera no fundo desde seu ser. De maneira que a atitude (*Haltung*) decisiva resultante da mudança de direção deve se precisar e se tornar um comportamento (*Verhalten*) bem estabelecido, a partir de uma relação já sustentando a essência do homem. Justamente essa nova orientação, essa mutação do *noûs*, essa adaptação do *ser* humano ao domínio que lhe a cada vez assinalado, constitui a essência disso que Platão chama a *paideia*, palavra traduzível só aproximativamente. A *paideia* em Platão, é

³ Antes de ganhar sua infeliz tradução para “arrependimento”, e grande disseminação a partir dela na tradição cristã, era termo raro no pensamento grego, com passagens em Diodoro Sículo, Epicteto, Apiano, Estobeu, Plutarco, entre outros, porém com o sentido de mutação do *noûs* (ARDNT e GINGRICH, 1979, pp. 511-512).

⁴ “*παιδεία* refere-se à transformação do homem como um todo, no sentido de uma transposição que o readapta de um âmbito do que lhe vêm ao encontro de imediato para um outro âmbito, no qual o ente se mostra. Essa transposição só é possível por meio do fato de que tudo aquilo que até o presente momento lhe era natural e evidente e o modo como o era se tornam diferentes.” (HEIDEGGER, 2008, p. 230)

⁵ Em todas as citações de Platão se usa a trad. de BRISSON, Luc. *Platon Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2011.

um caminhar do homem em direção a uma viragem de todo seu *ser* (*metanoia*): uma passagem da *apaideusia* à *paideia*. Cabe notar que o termo alemão, *Bildung*, que Heidegger adota como tradução de *paideia*, embora ainda aquém desse seu sentido maior, é uma aproximação razoável, como elabora Hans-Georg Gadamer sobre sua difícil versão para outras línguas, em seu clássico *Verdade e Método* (1999, p. 47-60).

O “mito da caverna”, por sua força simbólica, está centrado sobre o desígnio de tornar a essência da *paideia* “visível” e “cognoscível” através das formas sensíveis de um relato. A gradativa exposição à luz que se intensifica de etapa em etapa do trajeto de saída da caverna, até uma total conversão da própria visão em luz, face o sol, deixa claro que não se trata de acumular saberes, que poderiam ser obtidos dentro da própria caverna, ou seja, comprometidos pela ilusão de imagens propostas pelo olhar de lampejos de luz e de sombras no recinto da caverna. Para Heidegger, a verdadeira *paideia*, ao contrário, apreende e transfigura a alma ela mesma, a alma integralmente, conduzindo então o *ser* humano ao lugar e acontecer de sua essência e “*aí*” fazendo-o se habituar, se acostumar a *ser* em modo ético, a *habitar o hábito*, ou seja, *ser* desde sua morada original, o *êthos*.

Como todavia o que é a *paideia*, segundo Heidegger, reside em um caminhar do *ser* humano para uma “reviravolta” de todo seu *ser*, ela permanece constantemente, enquanto reviravolta, uma re-volta conquistada sobre a *apaideusia*, a não-*paideia*. A *paideia* guarda nela mesma a relação essencial que a une em retaguarda à ausência de *paideia* (*apaideusia*). E, se o “mito da caverna”, de acordo com as palavras de Platão, deve nos tornar sensíveis o *ser* da *paideia*, tal “pôr em evidência” deve também fazer destacar um fator essencial, para Heidegger, precisamente esta *paideia* de todos os instantes, todos os agora, sobre a ausência de *paideia*. Faz parte do mito o retorno à caverna e o ensinar que se segue ao aprender; o *ser* humano, *sendo-aí*, é o que sabe, ensina o que aprendeu. O que se pode constatar na recorrente disposição e abertura de uma criança à *paideia* sobre a não-*paideia*.

E se a “alegoria da caverna”, segundo a explicitação do próprio Platão, deve dar concretude plástica à essência da *παιδεία*, então essa concretização plástica terá de tornar visível também e precisamente este momento essencial, a constante superação da ausência de formação. É por isto que a narrativa da história não acaba, como gostaríamos, com a descrição da chegada ao nível mais elevado da escalada a partir da caverna. Ao contrário, pertence à “alegoria” a narrativa do retorno do liberto para o interior da caverna, para junto daqueles que ainda estão amarrados. O liberto também deve retirar agora estes homens daquilo que é para eles o mais desvelado e conduzi-los para cima para diante do mais desvelado. Mas o liberto já não consegue orientar-se dentro da caverna. Corre o risco de sucumbir à supremacia da verdade que serve ali de medida, isto é, à pretensão da “realidade” comum como sendo a única. O liberto está ameaçado pela possibilidade de ser morto, uma possibilidade que, no caso do destino de Sócrates, “mestre” de Platão, se tornou realidade. (HEIDEGGER, 2008, p. 234)

A outra passagem na obra de Heidegger, aportando uma reflexão inusitada sobre a *paideia*, encontra-se em seu curso sobre *O Sofista* de Platão. Nessa passagem, depois de falar sobre a ignorância (*agnoia*) na base de tudo aquilo sobre o que nos enganamos na suposição, na *dianoia* (no pensamento discursivo), Heidegger (2012b, p. 406) destaca que essa *agnoia* é designada no *Sofista* (229c9)⁶ como *amathia* (desconhecimento), cujo fenômeno positivo é a *paideia* (formação), o “ser educado” propriamente dito. Mas faz um alerta para se evitar uma

⁶ Estrangeiro - parece-me em todo caso distinguir uma forma especial de ignorância, difícil de apreender e que iguala a ela só todas as outras. / Teeteto - Qual? / Estrangeiro - Aquela que nos faz crer que possuímos o saber, quando em realidade, dele somos desprovidos. É bem daí, creio, que vêm todos os erros contra os quais padece nosso pensar. (BRISSON, 2011, p. 1827).

possível confusão na tradução de *paideia* por “formação”: não se deve compreender alguém bem formado, como “alguém que conhece tudo o que é possível conhecer de todas as áreas do saber, da arte e coisas do gênero” (HEIDEGGER, 2012b, p. 406). A *paideia* implica muito mais em ter condições de instigar uma questão propriamente dita, se mostrando como um investigador por excelência. A *paideia* não é uma formação no sentido de conhecimento geral, “trata-se muito mais de uma *pragmateia*”, uma tarefa, ou seja, ela não é nenhuma posse óbvia, ela é uma tarefa que nem todos poderiam iniciar por si, mas uma que depara precisamente em cada um de nós mesmos com seus obstáculos propriamente ditos (*ibid.*, p. 407). E mais ainda, trata-se de um ensinamento (*didaskalike*) nos discursos (*logois*), um ensinamento “que se realiza sob o modo de falar um com outro e do falar para o outro” (*ibid.*, p. 408). O que podemos e defendemos denominar um “discurso terapêutico”.

Em passagem anterior (*ibid.*, p. 244), na mesma obra, Heidegger demonstra como *paideia* para os sofistas é algo totalmente diferente de *paideia* para os filósofos, no antigo pensamento grego:

Ante o sofista, o dialético e o filósofo são determinados pelo fato de que levam a sério aquilo sobre o que falam, de que têm em seus discursos o intuito de, de maneira substancial e consonante com a coisa, trazer compreensão para aquilo sobre o que falam, enquanto o sofista não atenta para o conteúdo do discurso, mas apenas para o discurso ele mesmo, para o ter razão e para o brilhar. Por isso, a ideia pela qual os sofistas são guiados é a *παιδεία* (formação), certo ser educado com vistas ao falar sobre todas as coisas. Essa *παιδεία* (formação) tem caráter formal, no sentido do poder falar bem, *εὖ*, sobre tudo. Aristóteles também conhece esse ideal do ser educado no sentido da formação científica, ele também possui aí, em certo aspecto, um significado formal: a *παιδεία* (formação) não está restrita a uma região material determinada. Em Aristóteles, porém, *παιδεία* (formação) significa o ser educado com vistas à possibilidade de se medir respectivamente pela coisa da qual se fala, ou seja, precisamente o contrário daquilo que a *παιδεία* (formação) significa nos sofistas, o ser educado no sentido de uma despreocupação fundamental e corrente. Em Aristóteles, a *παιδεία* (formação) designa o ser educado para falar a cada vez de maneira apropriada sobre a coisa. Na medida em que há regionalmente muitas coisas, essa *παιδεία* (formação) não pode ser caracterizada simplesmente em termos de conteúdo, mas precisa dizer respeito a um determinado tipo de formação, à formação metodológica do nível científico com vistas ao questionamento e à preparação das investigações.

De posse destas inusuais considerações sobre *paideia*, passemos ao exame do sentido originário da *paideia*.

Paideia no pensamento grego

Segundo breve estudo de Danielle Montet (1990, p. 187-210), *paideuein*, como governar, significa “melhorar”: o indivíduo pela *paideia*, a *polis* pela *technē politike*. “Melhorar” guarda seu sentido original do latim *melior*, “melhor”, referindo-se não a pessoa em si mesma, mas à “situação humana”, expressão que Caeiro (2002, p. 17) opta como tradução do grego *praxis*. Ou seja, “melhorar” no sentido de “melhor dispor uma situação humana”, em uma “melhor *praxis*”. É justamente neste horizonte da situação humana (*praxis*) que se poderá alcançar o “melhor”, que se poderá encontrar e realizar a sua possibilidade extrema (da *praxis*), qual seja a excelência (*arete*).

Segundo Montet (1990, p. 187), a impossível autarcia de todo e cada um *ser humano* é uma coação a se fazer uma *polis*, mas esta indigência original está também no princípio da *paideia*, no imperativo da abertura a se ensinar e se aprender. Todavia, tanto quanto a arte

política, a *arete* não se ensina verdadeiramente. Por conseguinte, que significa *paideuein*? Como procede a *paideia*? Questões cujo debate com os sofistas, nos diálogos platônicos, ou até na condenação de Sócrates, confirmam a agudeza e a pertinência.

Várias notas se impõem para situar o conceito de *paideia* na interpretação de Montet (*ibid.*). Primeiro, é um termo de dupla entrada; assim como *khreia*, é ativo e passivo. “*Paideia*”, a ser ainda entendido em seu sentido próprio, significa tanto algo que se dá como algo que se recebe, ensinar e aprender, do mesmo modo que *khreia* enuncia ao mesmo tempo o uso que se faz de uma coisa e aquele uso ao qual ela se presta a ser usada. Cada um dos dois termos se encontra, por sua vez, replicado por sinônimos que permitem precisar esta dupla entrada, ou flexão: *khresis* e *khrema* para *khreia*, *paideusis* e *paideuma* para *paideia*. Por conta desta dupla entrada, replicada até nestas palavras afins, tanto *paideia* como *khreia*, são preferidas por Platão, pois, tanto em um como em outro caso, dão a pensar a reversibilidade, a circularidade ativo-passivo. O próprio Sócrates testemunha que, ao buscar conhecer um tema ou uma virtude junto a outro, ao procurar uma escola à qual frequentar, acaba por fomentar no interlocutor ele mesmo, a questão da *paideia*. Com efeito, podemos concluir que somos mestre e aluno de nós mesmos, o que ensinamos é o que aprendemos, o que aprendemos é o que ensinamos, o que comprova no fundo a máxima: “Conhece-te a ti mesmo”.

Montet (*ibid.*) afirma que a tradução de *paideia* por “educação” ou “formação” não oferece de modo algum o campo semântico de *paideia*, articulado ao redor de *pais*, criança ou infante. A *paideia* se relaciona à infância sem implicar no entanto em uma qualquer pedagogia. “A não ser que vos torneis como criancinhas, não vereis o Reino dos Céus”, já profetizava Jesus. Evidentemente como adultos só podemos nos tornar como criancinhas se tivermos a devida disposição em nós mesmos de ensinar e aprender, de aceitar que estamos constantemente ensinando e aprendendo, ao mesmo tempo. *Ser-aí* é abertura de ensino e aprendizado simultâneo em sua constituição fundamental *ser-em-o-mundo*.

Ao passo que o latim, qualifica a criança, o infante, a partir de seu mutismo (*infans*), o grego sublinha sua natureza enquanto *pais*, enquanto algo deficiente e inacabado, uma incompletude que excede a deficiência de linguagem, seja no mutismo seja no aprendizado da língua. Montet (*ibid.*, p. 188) demonstra que o termo *pais*, aparentado a uma família semântica que significa a pequenez, a precariedade, a carência, marca a criança com uma deficiência originária que vai além de seu mutismo. A criança é pensada a partir de um limite inerente, de uma carência, que a *paideia* virá justamente redimir, porque o “humano” nasce *pais*, sofre de uma deficiência original, patente desde seu nascimento.

A expressão platônica, frequente em seus diálogos (*Alcibíades* 122b; *Fédon* 107d; *República* 424a-b; *Filebo* 55d), *trophe kai paideia*, geralmente traduzida por “formação e educação”, não se reduz a desenvolvimento físico e formação intelectual. Os dois termos, *trophe* e *paideia*, se reforçam na articulação de nuances complementares: a “formação” supõe sempre um “nutrimento” (*trophe*) mas aí não se limita. Não basta nutrir – física e intelectualmente – para cultivar um *ser humano*, pois a relação viva na *paideia* é mais complexa, como diz Montet (*ibid.*). Assim também, “*paideuein*” se opõe a “*plattein*” modelar, confeccionar. A *paideia* é mais que um “nutrimento” de saberes e difere de uma “modelagem”, de uma “formadura”, o que põe em suspenso a evidência de uma tradução por formação.

Paideia, por conseguinte, não é da ordem de um apropriar saberes ou em si mesmo um saber ou um saber-fazer, nutriente de qualquer pedagogia. No *Filebo* (55d) é feito explícito que a *paideia* não é como uma “arte plástica”, e que *trophe* e *paideia* se opõem ao que é da ordem da *poiesis* (fazimento) do demiurgo. Por conseguinte, não se conformando à modelagem ou qualquer “modelador” e não se enquadrando na ordem da *poiesis*, de qualquer orientação

técnica, da *techne*, Montet (*ibid.*, p. 189) faz lembrar que Platão jamais empregou a expressão *techne paidagogike*.

De acordo com Montet (*ibid.*, p. 190), a *paideia* revela uma *cura* (*melete*=atenção) que só nutre aquele que cuida, por conta do que é cuidado. Sócrates pode assim se apresentar como o verdadeiro “amante” de Alcibíades. Sua cura de Alcibíades visa uma melhoria e toma a revés a pretensão de Alcibíades de se bastar a si mesmo, de ser autárquico, de ser auto-suficiente. A *paideia* que visa uma melhoria, passa pelo reconhecimento de uma carência, de uma precariedade deste infante que em nós permanece desde o nascimento. Só *eros* pode atender à cura deste limite e desta carência; só *eros* pode revelá-la, fazendo dela ocasião de melhoria. Montet (*ibid.*, p. 191) lembra que Diotima no *Banquete* de Platão esclarece Sócrates como, a partir do amante, pode-se compreender o que está em jogo no amor: não o belo, mas o “engendrar-se no belo”. O belo é este meio propício ao engendramento, fonte de toda criação e procriação. Pela mediação do que se tem *cura*, aquele que cura, o amante da sabedoria (*philosophos*), libera. Ele é “parteiro” como Sócrates se diz, fazendo obra de *paideia* por meio de um discurso sobre a excelência (*arete*), “discurso terapêutico” que ressoa em completude à carência daquele que a reconhece.

O homem exige uma *paideia*: tem a ser aquilo que não lhe é simplesmente dado ser e, para isto fazer, a relação a outro é incontornável. O outro constitui o único meio de acesso a si mesmo para o melhor (na *paideia*) e para o pior (na *apaideusia*). Só a relação a outro permite responder a injunção délfica, o que Sócrates tenta fazer entender Alcibíades: “A alma, se ela quer se conhecer ela mesma deve olhar uma alma (como o olho que se quer se ver, o pode na pupila de um outro olho) e nesta alma a faculdade própria à alma (he *psyches arete*), a inteligência [nous]” (MONTET, 1990, p. 193).

O *Léxico de Platão* (2012, p. 108-110), em sua entrada *paideia*, ressalta que ao esclarecê-la no símile do “mito da caverna”, Platão guarda seu fundamento no conhecimento da ideia de Bem; a *paideia* tem em seu centro a vida boa, bem-sucedida, que se apoia na ação boa e exitosa, por conseguinte, aquela que resulta no bem na alma em seu estado ordenado. A maiêutica socrática é condutora da *periagoge*, o ato de os habitantes da caverna se afastarem das imagens de sombras voltando-se então para as coisas mesmas, para o *ser dos entes*, único caminho para ascensão à luz da verdade. “A *psyches periagoge* (‘conversão da alma’, *República* 521c) condiciona e fundamenta a *paideia*” (*ibid.*). A ordenação da alma encontra-se no centro do ideal de nobreza antigo, a *kalokagathia* (termo composto de *kalos kai agathos*: o belo (*to kalon*) e o bem ético, moral (*to agathon*) são respectivamente sinais externos e internos, reflexos resultantes do suceder de uma *paideia*.

Concluindo esta parte, entendemos que o amplo estudo de Jaeger ganha nova luz a partir das considerações acima. Jaeger (1986) vê na *polis* grega e na constituição de sua governança por um Estado, um fato impulsionante para o aperfeiçoamento do indivíduo, e decorrentemente a afirmação de uma *paideia* que virá a ser conduzida pelos sofistas. Estes, em sua orgulhosa pretensão e equívocos inúmeros sobre o profundo sentido da tarefa que se outorgaram, viriam a ser, por sua vez, duramente combatidos por Sócrates e Platão.

Nas palavras de Jaeger (1986, p. 199), “difícil é dizer se foi o Estado que predominantemente impulsionou o espírito ou se foi o espírito que impulsionou o Estado. Mas é o segundo caso que parece mais provável”. O fato é que a origem da “educação” como a conhecemos hoje em dia, na referência ao termo *paideia*, se deu nessas condições, sob a égide dos sofistas no século IV (*ibid.*, p. 233). Apesar da grandeza do esforço de Sócrates e Platão, na investigação da *arete* e da verdadeira *paideia*, que esboçamos acima, para Jaeger a *paideia* sofista “durante o helenismo e o império haveria de ampliar cada vez mais sua importância e a

amplitude de seu significado” (*ibid.*).

Arete

Antônio Pedro Mesquita (1995, p. 45-78) considera que os primeiros diálogos de Platão ressaltam a centralidade da questão “o que é?” e a circularidade ser-saber, a partir de uma dialética que visa à determinação da excelência, ou de um de seus aspectos ou ideias, em “sua enumeração mais corrente e simultaneamente mais completa” (*ibid.*, p. 45): a justiça (*dikaio syne, dikaiotes*), a coragem (*andreia*), a temperança ou moderação (*sophrosyne*), a piedade (*osion, osiotes*) e a sabedoria (*sophia, episteme, phronesis*)⁷.

Mesquita elabora sua argumentação demonstrando que, em cada um destes primeiros diálogos, presencia-se à convocação de uma *arete* perante a investigação do que ela seja, ou, a busca de respostas à questão “o que é?” tal excelência. Salienta, no entanto, que mesmo em diálogo terminando por “uma suspensão aporética, em que nenhuma resposta aparentemente se acha”, descobre-se “um vínculo unificador da própria excelência, “que faz de cada uma delas justamente uma excelência. E tal vínculo unificador é o *saber*” (*ibid.*, p. 46).

Com efeito, a dialética socrática nestes primeiros diálogos não é uma esforço puramente do raciocínio para se alcançar uma definição desta ou daquela *arete*, mas assenta-se sobre a convicção de que a investigação dialética, com base na sustentação da pergunta “o que é?”, mesmo face a uma aporia, é de fato apropriação de um *saber*, pela conformação e configuração do *ser* ignorante ao *logos* emanada do *noûs*, em uma espécie de ascese em si mesma capaz de promover à organização e à ordem imprescindível à confirmação do que Mesquita conclui provisoriamente (*ibid.*, p. 53): “saber a excelência é sê-la; *saber é ser*. O que na fórmula lapidar do *Górgias*, se converte: *o ta dikaia memathekos dikaios*, ‘o que aprendeu a justiça é justo’ (406b)”. Esta intrínseca circularidade entre o ser e o saber, como denomina Mesquita, será melhor tratada adiante quando abordarmos finalmente a questão da *paideia* da *arete*. Agora nos voltamos para esta organização e ordem, fundamento da harmonia ser-saber, e portanto da *anthropeia arete*, excelência humana.

Continuando no *Górgias* (506e), tomemos como ponto de partida esta definição de *arete* de Platão (HAMILTON & EMLYN-JONES, 2004, p. 106): “A excelência de uma coisa depende dela ter uma certa organização (*taxis*) e ordem (*kosmos*) que é o resultado de um arranjo”. Caeiro (2002, p. 27) opta por uma tradução muito próxima, porém mais clara: “A ‘excelência’ de cada coisa é arranjada numa ordem através de uma estrutura organizativa”. Segundo ele, sobressai “a fórmula organizado estruturalmente e ordenado constitutivamente (*taxei tetagmenon te kai kekosmemenon*)” (*ibid.*, p. 29).

O que se denomina *taxis*, traduzido apenas como organização, ou disposição, ou arranjo, ou estrutura organizativa, é uma estrutura ontológica que segundo Caeiro (*ibid.*, p. 28) “está encerrada nos termos ‘organização estruturalmente constituinte’”, que juntamente com a “ordenação” (*kosmos*), também constituinte, respondem pela excelência (*arete*) de qualquer coisa, em qualquer caso. Mas o que entender por *taxis* e *kosmos*? E sua sustentação da *arete*? E sua possibilidade ou não de *paideia*? Eis questões “dignas de pensar” em se tratando de “excelência”.

Segundo *Les Notions philosophiques* (1990, T. II, p. 2549), *taxis* deriva da raiz *tag-* / *tak-*, donde o verbo *tassein* “ordenar”, “colocar onde é preciso”, de maneira organizada, com o sentido

⁷ “[...] saber [*sophia*], sabedoria [*sophrosyne*], coragem [*andreia*], justiça [*dikaio syne*] e piedade [*osiotes*], que são cinco nomes diferentes, remetem a uma coisa única, ou, sob cada um destes nomes, existe uma certa realidade própria, uma coisa, que possui cada vez sua capacidade específica e é absolutamente distinta das outras?” (*Protágoras*, 349b; trad. BRISSON, 2011 p. 1470).

de ordem, de prescrição, de disciplina. Os pré-socráticos empregavam com frequência a *taxis* em relação com *kosmos*; os pitagóricos, sobretudo no mundo estelar. Em Anaximandro, a retribuição entre os poderes cósmicos se cumpre segundo a *taxis* do Tempo; a *taxis* é uma das três propriedades do átomo para os atomistas. No *Górgias* (503 e seq.), Platão ilustra a *taxis* da alma segundo modelo do artesão que vigia para que cada parte se adapte harmoniosamente a uma outra, até que se manifeste a obra completa, produto de *taxis* e de *kosmos*, como na definição acima, também do *Górgias* (506e).

Essa mesma enciclopédia de filosofia, *Les Notions philosophiques* (T. I, p. 1423), nos informa que a palavra *kosmos* exprime originalmente a noção de ordem, de colocar em ordem, assim como *taxis*, nos sentidos material e moral. Por outro lado, o sentido “ornamento” já se insinua na *Ilíada* (IV, 145; XIV, 187). Este elemento semântico está certamente contido no uso posterior de *kosmos* no sentido de “universo” (sentido empregado pela primeira vez por Pitágoras): o *kosmos* se distingue do *khaos* inicial. Seu ordenamento e a regularidade de seus fenômenos sancionam a ideia de lei. Heráclito proclama a eternidade do *kosmos*, “fogo sempre vivo, se acendendo e se apagando por medidas”: o que leva os estóicos a se reivindicar de sua autoridade em favor da conflagração periódica do universo. Para Platão o *kosmos* visível é imagem de um modelo inteligível (*Timeu* 30c-d). Para Aristóteles, o Primeiro Motor está fora do *kosmos*, que ele move enquanto ser amado (*Metafísica* Λ, 7). No tocante à excelência humana, Caeiro (2002 p.32) afirma: “ordem (*kosmos*) é o que, produzindo-se em cada ente, fornece a aptidão peculiar a cada coisa”. Por outro lado, ressalva (*ibid.*): “quando a perversão (*kakia*) nos detém a existência, o que se gera é caos e confusão”, ou seja, “a perversão (*kakia*) caracteriza-se enquanto privação (*steresis*) da excelência”.

Pela excelência específica, cada coisa produz bem os seus produtos. Quando infectados pela perversão (*kakia*) desvirtuadora, esses produtos são mal produzidos (*República* 353c). O sentido do trabalho (*ergon*) é idêntico ao que nós entendemos por função. É por qualquer coisa ter uma determinada função que ela pode estar ou não em funcionamento, que pode estar a funcionar bem ou mal, ou de todo em todo fora de funcionamento. Esta verificação de fato resulta da presença eficaz e efetiva da excelência (*arete*) ou da perversão (*kakia*) num determinado ente, do efeito que ambas fazem surtir sobre o ente a que dizem respeito. Uma permite a qualquer coisa o bom desempenho das funções que lhe competem. A outra, pela sua ação, estraga, desfaz, desvirtua e perverte o trabalho (*ergon*) de cada ente (*República* 353d).

A “privação da excelência” (*República* 353c) não acaba com um determinado ente. Não faz que ele deixe, por exemplo, de estar disponível aí no mundo. O que acontece é que o seu trabalho específico é levado a cabo de uma forma deficiente. (CAEIRO 2002, p. 36)

Configurados os dois termos *taxis* e *kosmos* como significando, respectivamente, “organização” e “ordenação”, ou, poderíamos, em resumo, dizer como significando ambos o conceito de “ordem”, o *Léxico de Platão* levanta sua importância extraordinária no pensamento de Platão segundo três contextos temáticos relevantes para nossa investigação sobre a *arete*: 1) a cosmologia; 2) a psicologia; 3) a política. O que não é de estranhar dada o estreito relacionamento entre essas três esferas. Enquanto, para Platão, existem princípios de ordem amplos, ao mesmo tempo válidos para o universo, a alma e a *politeia*, no campo do cosmos esses três princípios vigem de fato, porém na alma e na *politeia* devem ser vinculativos no sentido normativo.

Às vezes, Platão emprega *kosmos* no sentido de “ordem estatal (ou jurídica)” (*Leis* 758d-759a, 764b-d), às vezes com o significado de “céu” (*Féd.* 108e; *Rep.* 509d; *Tim.* 92c), mais frequentemente, porém, no sentido de “universo” (*Lísis* 214b; *Górg.* 508a; *Crát.*

412d; *Pol.* 270b, 272e; *Fil.* 28d; *Tim* 28c, 69c). O uso mais filosoficamente interessante é o do significado de “ordem do mundo” (*Pol.* 269d, 273a; *Tim.* 27a, 28b; *Leis* 821a, 897c, 898 a). O conceito de taxis é usado em Platão no sentido de “ordem legal” (por exemplo, *Pol.* 294e), no sentido de uma instrução ou ordenação (*Tim.* 42e) ou no sentido daquela ordem que se deve encontrar na alma do homem e também na do Estado (*Rep.* 577d). (SCHÄFER, 2012, p. 231)

Essas acepções de *taxis* e de *kosmos* aproximam-nos a algo que nos interessa, no tocante à virtude, e que permeia o “todo da totalidade”, talvez até como o próprio todo (*holon*) do tudo (*to pan*). Algo que em sua versão latina veio a ser nomeado *universus* (*to pan*; *holon*), em sua referência ao macrocosmo, e *mundus* (*kosmos*), em sua referência ao microcosmo, ao *ser* humano em suas esferas superiores imediatas (*ouranos*).

Rémi Brague (1988 p. 28-32) examina brevemente o termo “mundo” desde o pensamento grego arcaico, concluindo que o mundo, *kosmos*, antes de ser nomeado está implicitamente concebido como a totalidade do que está presente: o Todo ser do tipo “todas estas coisas que eis aí” (*tade pante*). “O mundo é o que está *presente*, o que está presente *agora*, o que *vemos* agora, o que, agora, é visto como presente por *nós*” (*ibid.*, p. 29). Em Empédocles o mundo adquire o sentido de unidade, recebe um nome próprio, *kosmos*, “um termo que significava antes de tudo ‘ordem, arranjo’” (*ibid.*, p. 30); trata-se agora de uma totalidade bem ordenada, una, a ser também referida em termos de multiplicidade, todo (*holon* ou *ouranos*) ou tudo (*to pan*) (*ibid.*, p. 31).

Se levarmos em conta que, “para Platão, não há mundo senão o sensível, a noção de ‘mundo inteligível’ só aparecendo muitos séculos após ele” (BRISSE & PRADEAU, 1998 p. 33), essa ordem (*kosmos*) pode ser entendida como aquela que configura o mundo sensível à percepção da alma (*psyche*), guiada pelo intelecto (*noûs*), direcionado ao Bem (*agathon*), o Uno (*hen*). Da mesma maneira, a desordem (*akosmia*) é aquela que configura o mundo sensível à percepção da alma “quando a perversão [*kakia*] nos detém a existência”⁸, nos privando à excelência de ser, na retidão (*orthes*) do intelecto, direcionado ao Bem.

Com relação a esta percepção configuradora, Richard Sorabji (2005, p. 37) deixa claro, inclusive com diversas citações, que reconhecimento e julgamento perceptual formam um processo ativo que requer conceitos e a projeção de conceitos: os estóicos definiam a razão (*logos*) como uma coleção de conceitos e preconceitos (*ennoiai*, *prolepsis*); os neoplatônicos, por sua vez, preferiam se referir ao plural *logoi*, que em seu uso geral significa qualquer espécie de princípio racional, para conceitos, que tinham de ser desdobrados ou projetados (*proballein*, *proballesthai*) com o propósito de juízo perceptual (*krinein*, *krisis*), reconhecimento (*gnorisis*) e compreensão (*synesis*).

Constatação também feita por Robert Véron (1987, p. 140), que ainda afirma: “a ação do espírito [*noûs*] é claramente comandada pelo Bem [*agathon*]”; “assim se conhecerá a ‘causa segundo o espírito [*noûs*]’”. O intelecto (*noûs*) é, por conseguinte, como afirma Anaxágoras “coisa infinita, independente, única em si mesmo e para si mesmo” (*Fragmento 12*), causa motora e inteligente que conhece as misturas das coisas e cada um de seus componentes, sendo “a mais desligada das coisas e a mais pura” (*ibid.*). E ainda, segundo Véron (1987, p. 141), embora o *noûs* possa “se insinuar entre elas para dividi-las e ordená-las, ele não se mistura em absoluto e deixa agir as causas mecânicas, sem ter em vista os fins”⁹.

⁸ (CAEIRO, 2002 p.32). Caeiro, na primeira parte desta obra, procede a uma investigação da *arete*, enquanto *taxis* e *kosmos*, em Platão, investigando a excelência humana e seu “trabalho” (*ergon*) específico, e especialmente os limites da aptidão-inaptidão (*agathon-kakon*), tomando como campo desta investigação a situação humana (*praxis*), na qual a *arete* pode surgir como concretização de desocultação (*aletheia*).

⁹ “[...] o justo é o que diz Anaxágoras, que é o intelecto (*noûs*). Segundo ele, de fato, reinando de maneira absoluta e sem estar

Um dia, no entanto, ouvi fazer a leitura de um livro cujo autor, dizia-se, era Anaxágoras. Afirmava-se aí que é a inteligência que é a causa ordenadora e universal. Esta causa, ela me agradou muito. Parecia-me que era uma coisa boa, em um sentido, que fosse a inteligência que fosse causa de tudo; e pensei: se assim é, se é a inteligência que põe ordem, ela deve ordenar todas as coisas e dispor cada uma da melhor maneira possível. Aquele portanto que desejasse descobrir como cada coisa vem a existir, perecer, ou é, deveria também descobrir qual é a melhor maneira para esta coisa de ser, de sentir ou de fazer o que quer que seja. Em me apoiando neste raciocínio, estimei que o único objeto de exame que convém a um homem, era – quer se tratasse dele mesmo ou de todo o resto – o melhor e o excelente. E que haveria, ao mesmo tempo, o saber do pior, pois é uma mesma ciência que se prende aos dois.. (*Fédon* 97c-d)

Véron (1987, p. 141) conclui que para Platão, “o Bem orienta para si toda coisa em lhe conferindo a essência e a existência; ele o faz pelo ministério do espírito [*noûs*]”. Nesta qualidade, consagrada por uma espécie de delegação de poder, o *noûs* é, para o universo (o macrocosmo) e para o *ser* humano (o microcosmo), o instrumento da causalidade do Bem e o artesão da maior perfeição, da excelência. Resumindo em diferentes citações dos *Diálogos* de Platão: “no conhecível, o que se encontra a termo, é a forma do bem, e só se a vê com esforço, mas uma vez vista, deve-se concluir que é ela que constitui de fato para todas as coisas a causa de tudo o que é reto e belo” (*República* 517c), e sob sua égide, o intelecto é o rei de nosso céu e de nossa terra (*Filebo* 28c); não sendo permitido também “submeter o intelecto ao que quer que seja, muito menos dele fazer escravo” (*Leis IX* 875c), pois “existe nos astros um intelecto que é o guia dos seres” (*Leis XII* 967d), e que “a alma, enquanto se junta ao intelecto divino, posto que ela é a justo título uma divindade, guia todas as coisas na retitude e na felicidade” (*Leis X* 897b).

Conclusão

A *arete* não podendo ser ensinada ao “humano”, sempre se dá (*es gibt*), ou seja, sucede como “acontecimento” (*Ereignis*), em seu sentido forte no pensamento de Heidegger: “ser-capaz de realizar o próprio”, um próprio não pessoal e nem possessivo, um próprio “sem dono”, portanto sem conteúdo apropriativo. Estamos obviamente falando do próprio de cada *ser-aí*, o qual, por exemplo, na *andreia*, a virtude da “coragem”, afirma o *aí-se-é* e não somente um *aí-eu-sou* (*aí-ego-sum?*). Assim a *arete é-Aí*, onde é capaz de ser evocada e se manifestar ou se realizar, na aquiescência, na escuta, da *paideia*; a começar por se pôr à escuta de um discurso terapêutico.

misturado ao que quer que seja, o intelecto ordena todas as coisas em as percorrendo todas.” (*Crátilo* 413c)

Referências

- ARENDT, William; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- AUROUX, Sylvain (dir.). *Les Notions philosophiques*. Tomes I et II. Paris: PUF, 1990.
- BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde*. Paris: PUF, 1988.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998.
- BRISSON, Luc. *Platon Oeuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.
- CAEIRO, António. *A Areté como possibilidade extrema do humano*. Lisboa: INCM, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HAMILTON, Walter; EMLYN-JONES, Chris. *Plato Gorgias*. London: Penguin, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *A Teoria Platônica da Verdade*. In: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Platão: o sofista*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. 1a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MESQUITA, António Pedro. *Reler Platão*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.
- MONTET, Danielle. *Les Traits de l'être*. Paris: Jérôme Millon, 1990.
- SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SORABJI, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, Vol I*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- VÉRON, Robert. *Platon. Une introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Belles Lettres, 1987.

Contribuição dos(as) autores(as): João Cardoso de Castro escreveu o artigo e Murilo Cardoso de Castro fez a revisão. Ambos aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

Autor(a) para correspondência: João Cardoso de Castro, Editora Unifeso. Centro Universitário Serra dos Órgãos. Av. Alberto Torres, 111 – Alto, 25964-004, Teresópolis – RJ, Brasil. : joaocardosodecastro@gmail.com